



Katastrofen og den religiøse modstandskraft

Gregersen, Niels Henrik

Published in:
Kritisk Forum for Praktisk Teologi

Publication date:
2015

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[Ikke-specificeret](#)

Citation for published version (APA):
Gregersen, N. H. (2015). Katastrofen og den religiøse modstandskraft. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, *Katastrofens teologi*(141), 19-38. [2].

Katastrofen og den religiøse modstandskraft

Niels Henrik Gregersen

There are known knowns. These are things we know
that we know. There are known unknowns. That is
to say, there are things that we know we don't know.
But there are also unknown unknowns. There are
things we don't know we don't know.

Donald Rumsfeld

Nutidens katastrofeforskning rejser nye spørgsmål til teologien. Men hvad har teologer selv at sige til katastrofeforskningen? Over de seneste 50 år har katastrofeforskningen bevæget sig fra det såkaldt *dominating paradigm*, der lægger vægt på katastrofen som den exceptionelle begivenhed, hen imod et *vulnerability paradigm*, der ser katastrofer som udtryk for samfundets almindelige tilstand af sårbarhed. Dette er paradigme er for øjeblikket i færd med at blive udvidet med et *resilience paradigm*. Her drejer det sig om at klargøre, hvordan samfund og mennesker kan respondere på katastrofer ved at opbygge en modstandskraft på en lang række niveauer – fra opbygningen af landskabet over samfundsstrukturen til den personlige modstandskraft. Tesen i det følgende er, at de tre paradigmer hver har deres legitimitet, alt efter hvilken problemstilling der står i centrum. Også teologien må anerkende det uforudsete og exceptionelle, anerkende sårbarheden og samtidig være med til at forme en religiøst baseret modstandskraft. Men hvad betyder de tre paradigmer for kirkens katastrofeberedskab? Og hvilken teologi kan overhovedet bruges til noget i katastrofens situation?

Dimensioner af det uventede

Man kan være uenig med Donald Rumsfeld, den tidligere amerikanske forsvarsminister under George W. Bush, om meget, men man kan ikke frakende ham begavelse. Som det fremgår af det indledende citat af Rumsfeld, er der *known knowns* – de ting vi véd. Så er der *known unknowns* – de ting vi godt véd, at vi ikke ved noget om. Endelig er der *unknown unknowns* – de ting, vi ikke engang véd, at vi ikke ved noget om.

Det er rimeligt at forstå opdelingen på den måde, at der er uendelig meget mere i den sidstnævnte kategori end i de to andre. Vores viden er altid begrænset. Jo mere viden vi har, des mere er vi klar over vores uvidenhed. Det er ligesom med en ballon, der udvider sig. Jo mere vores vidensballon udvider sig, des større bliver ballonens radius ud mod det, vi endnu ikke véd. Men helt ubegrænset er alt det, som vi end ikke er klar over, at vi ikke véd noget om. Fortiden og nutiden ved vi fx en smule om, selvom fortidens hændelser for det meste er glemt og mange af nutidens hændelser foregår upåagtet. Men én ting er sikker: fremtiden ved vi ikke kun meget lidt om, men det vigtigste véd vi ikke noget som helst om.

Katastrofer ligger på grænsen mellem det uforudsete og det uforudsigelige. Vulkanudbrud og jordskælv er i dag ikke længere helt uforudsigelige, men det er deres nøjagtige tidspunkt og konkrete forløb. Et eksempel er Tohoku-jordskælvet, der fandt sted d. 11. marts 2011 kl. 14:46, målt til 9.0 på Richterskalaen. (Da Richter-skalaen er eksponentiel med en ti-dobling pr. enhed, svarer det til, at jordskælvet var mere end 100 gange større end jordskælvet på Haiti i 2010, der blev målt til 7.0). Japan er som bekendt et højteknologisk samfund, så man havde forudset muligheden af tsunamier. På atomanlægget på Fukushima havde man anlagt 5,7 meter høje beskyttelsesmure. Men den flodbølge, der ramte Fukushima kun 50 minutter efter udbruddet, viste sig at være 13-15 meter høje dels på grund af jordskælvets størrelse, dels på grund af de skiftevis hårde og bløde jordbundsforhold, som man ikke havde indregnet i de videnskabelige modeller. Her var der noget, som selv den bedste videnskab på området ikke vidste, at man ikke vidste noget om.

Tilfældet Fukushima viser, at selv et yderst velordnet og teknologisk kompetent samfund som Japan kan rammes af katastrofer. Og selvom katastrofen tog sit udspring i naturlige hændelser uden for menneskets kontrol,

var katastrofen i vidt omfang *made in Japan*. Samtidig er det også tydeligt, at Fukushima-ulykken også i høj grad vil forandre det japanske samfund. *Made in Japan*, ja. Men også *making Japan* – og en lang række andre høj-teknologiske samfund. Selv den tyske atomindustri må belave sig på at blive lukket som følge af Fukushima.

Katastrofen som interferensfænomen

Som nævnt i forordet til dette temanummer bruger vi på dansk ordet *katastrofe*, der på græsk betyder noget i retning af en “nedagående vending”. I dag er ordet forbundet med erfaringen af en omfattende *ulykke*, der rammer én *udefra*, opstår med en uforudset *pludselighed* og har *omkalfatrende konsekvenser* for samfundet. På engelsk bruger man derimod normalt begrebet *disaster*, der kommer fra latin og betyder så meget som en uheldig stjernekonstellation (dis-aster). Ser man bort fra den gamle astrologiske baggrund for *disaster*-begrebet, indfanger det meget godt det træk, at katastrofer har at gøre med en række konstellationer – fra atmosfæriske forhold til jordbundsforholdene i havenes dybder. Katastrofer opstår gennem interferenser mellem en lang række naturlige processer og mellem natur og kultur. I den klassiske katastrofe-forskning kaldes katastrofe en hændelse, der er “koncentreret i tid og rum”, hvorved samfundet “rammes af sådanne tab på dets medlemmer og fysiske betingelser, at den sociale struktur rives ned”. Sådan lød Charles E. Fritz’ klassiske definition (1961: 655). Ud fra denne klassiske forståelse af katastrofer vil både forskere og medier have brug for at gradbøje ulykkerne. På dansk taler vi om alvorlige eller kritiske nødsituationer eller ulykker (fx Seest-ulykken i 2004, hvor et fyrværkerilager eksploderede), mens vi taler om skibskatastrofer, når der er mange døde, fx Scandinavian Star-katastrofen i 1990 (med 159 døde) eller Estonia-katastrofen (med 852 omkomne og kun 137 overlevende). På tilsvarende måde skelner man i den engelsksprogede litteratur mellem *emergency* og *disaster*, mens man alene bruger *catastrophe* for de meget store katastrofer. Gradbøjninger kommer man næppe uden om, når man skal karakterisere ødelæggende hændelser ud fra et overordnet perspektiv – både for orienteringens skyld og for at kunne

dosere nødhjælp, så den passer bedst muligt til katastrofens omfang. Katastrofernes omfang gør en forskel.

Men for enhver, der selv bliver ramt eller som arbejder blandt ofrene, fremstår sådanne kategoriseringer som underligt udvendige. Det, der ikke kommer frem ved den numeriske betragtningsmåde, er det oplevede perspektiv, katastrofen set indefra. Dette deltagerperspektiv står helt centralt for teologien, men bør også finde en stærkere placering i katastrofeforskningen i almindelighed. Selv når en katastrofe sker som en begivenhed, der er koncentreret i tid og rum (et jordskælv, en flodbølge, en terrorhandling), er det altid en ulykke *for nogen*, der rammes. Man kan ikke forstå katastrofen alene som en fysisk hændelse i tid og rum uden også at forstå den som en omkalfatrende personlig og social hændelse. Ulykken rammer dig eller mig. Katastrofen sker tilsvarende “for os” eller “for dem”.

Da en større meteorit i 2013 faldt ned i Sibirien, udløste det voldsomme fysiske begivenheder. Men var meteoren faldet ned i omegnen af Moskva, havde vi sagt, at det var en katastrofe, fordi den ville have kostet mange døds-ofre. Katastrofer er således relationelle fænomener, der opstår i vekselvirkningen mellem natur og samfund.

Katastrofer og tragedier

Enhver katastrofe bærer i sig en lang række tragedier. Alligevel er der en grund til, at vi på dansk bruger de to ord, tragedie og katastrofe, lidt forskelligt. *En tragedie er noget personligt, der får sociale konsekvenser, mens en katastrofe er noget, der rammer et større samfund og dermed også medfører personlige tragedier.* Da store halmballer faldt ned under en leg og dræbte en families tre børn i Hee i juli 2012, var det en tragedie, der fik voldsomme konsekvenser for familien – børnenes kun 42-årige mor døde 10 måneder efter. Resten af familien må leve videre med tragedien. Men helt sikkert ikke uden sorg og sår, der aldrig vil blive glemt.

En katastrofe er derimod noget, der rammer et helt samfund. Af samme grund kan man ikke forstå en katastrofe som en ren og skær naturhændelse, heller ikke selvom katastrofens udspring er naturhændelser såsom jordskælv og tsunamier, vulkanudbrud eller meteornedslag. Selv naturkatastrofer er

hybride fænomener, fordi de rammer samfundet og dets medlemmer, og fordi de i deres virkninger krydser grænserne mellem natur og kultur. En katastrofe er et interferens-fænomen, der *afbryder* livets gang, og som kommer imellem os og verden, så intet bliver som før.

Tragedien er forfærdende, alt imens verden rundt om ser ud som før – heri ligger netop tragedien. I Shakespeares *Hamlet* er hovedpersonen helt alene om sin indestængte vrede og viden. En katastrofe er derimod forfærdelig, fordi intet er som før. En tragedie er lammende, fordi det personlige tab er ubærligt, mens katastrofen er lammende i sin fysiske og sociale uoverskuelighed. Samfundet – eller en væsentlig del af det – brydes ned. Hvordan bygge noget nyt op? Hvordan leve med katastrofens tragiske eftervirkninger? Kan man overhovedet “overleve” en katastrofe, selvom man hører til dem, der tælles med som de overlevende? Og hvordan komme hjem og leve videre i det normale liv, når man som nødhjælper har været ude og stå midt i katastrofen – uden at have kunnet hjælpe mere end den smule, man kunne?

Katastrofe og sårbarhed

Desværre tyder tallene i form af *deaths and damages* på en global stigning i antallet af katastrofer. Mens en række naturkatastrofer er nogenlunde ligeligt fordelt over historisk tid, er der andre typer af ulykker og katastrofer, som der er blevet markant flere af de sidste ti år. Det gælder fx storme og skybrud, som senest også har ført til oversvømmelser i Mellemeuropa. Det samme gælder for de meget omfattende brande, vi har set i fx Australien og Californien de seneste år på grund af udtørring. Selvom disse voldsomme naturprocesser forstærkes af klimaforandringerne, opleves de alligevel som naturkatastrofer, der er “koncentreret i tid og rum”.

Den internationale katastrofeforskning drejer sig om at forstå katastrofer, om mulighederne for en praktisk hjælpeindsats, og om at leve med katastrofer. En hovedtese i forskningsprojektet ved Københavns Universitet, *Changing Disasters*, er, at katastrofer ikke bare er undtagelser, men viser sårbarheden i menneskelige samfund. Og selvom der er et fysisk substrat neden under katastroferne, indeholder katastrofer altid en blanding af naturkræfter og sociale forhold. De fleste katastrofer er i dag, hvad vi i *Changing*

Disasters kalder hybride fænomener, *NaTech Disasters*. Fukushima er blot ét markant eksempel herpå. Men nok så ofte er der tale om, hvad vi kunne kalde *NaPol Disasters* – katastrofer, der får et forfærdende omfang på grund af en utilstrækkelig politisk ledelse og manglen på en stærk infrastruktur.

Der er efter alt at dømme tre overordnede grunde til, at katastrofer vokser i omfang globalt set. Den væsentligste grund er klodens *overbefolkning*. Denne sårbarhed forstærkes ved, at de nye store befolkningsgrupper samler sig i store byer, der gerne placeres tæt ved havet eller ved floderne. En anden grund er de *globale klimaforandringer*, som for en stor dels vedkommende er menneskeskabte. Klimaforandringerne drejer sig om så langvarige processer, at de dårligt kan kaldes katastrofer i den klassiske betydning. Men de viser sig katastrofale i deres konsekvenser. Den tredje grund er den forskel, der er på samfund, som har en stærk *infrastruktur*, og dem, der ikke har det. Det er således i de såkaldte tredje verdens-lande, at vi har ca. 90% af alle ofre for katastrofer. Vi behøver kun at minde om Haiti jordskælvet i 2010, der som tidligere nævnt “kun” var på 7.0 målt på Richter-skalaen, men alligevel fik mellem 100.000 og 200.000 ofre. Fukushima-katastrofen, målt til 9.0, førte “kun” til godt 1.800 dødsfald, hvortil kommer de fremtidige dødsfald som følge af radioaktiv stråling. Denne forskel skyldes, at jordskælvet på Haiti havde sit centrum tæt på hovedstaden Port-au-Prince, og at området var tæt bebygget. Byens huse var tilmed dårligt bygget, uden evne til at absorbere spændinger, ligesom Haiti havde svært ved at modtage tilstrækkeligt hurtig hjælp udefra, fordi transportvejene var for få og usikre.

Også økonomi og politisk lederskab gør en forskel, og her kan der både fortælles gode og dårlige historier. I efteråret 2013 blev omkring 550.000 mennesker evakueret fra Sydøstindiens kyster. Dermed faldt tabstallene drastisk i forhold til cyklonerne i 2011, selvom de fysiske skader på bygninger og andet, målt på omkostningerne, var ca. 4 gange større i 2013. I 2011 mistede 360 mennesker livet under cyklonens hærgen, mens der under cyklonen “Lehar” i 2013 ikke var omkomne under selve begivenheden (enkelte mistede dog livet under evakueringen). Infrastruktur i form af et centralt informationsberedskab, i form af befolkningens egen anerkendelse af situationens alvor, og i form af en stærk statslig organisering af evakueringerne (også indeholdende et element af tvang) var her en helt afgørende faktor.

Et modeksempel er den forfærdelige situation på Filippinerne i 2013, hvor evakueringen ikke fandt sted i tide. Når ulykken først er sket, kan man ikke flytte 200.000 mennesker på få dage. Et andet modeksempel er den amerikanske regerings mangelfulde håndtering af orkanen "Katrina", der ramte New Orleans i 2005. USA er verdens stærkeste økonomi, men havde en problemfortrængende politisk ledelse. Forløbet er beskrevet i detaljer af Ted Steinberg i bogen med den ironiske titel, *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disasters in America* fra 2006. Præsident Bush og hans stab var klimaforandrings-fornægttere, og den tekniske tiltro til, at de eksisterende diger kunne holde, var for stor til, at regeringen greb ind i tide. Da regeringen omsider varslede en evakuering, glemte den at tage højde for, at en stor del af den fattige befolkning ikke havde egne transportmidler, og at tog og busser ikke længere fungerede. Resultatet blev 1.836 omkomne og skader for 81,2 milliarder US\$. Læren er, at selvom naturkatastrofer sker og sker oftere end før, gør det en forskel, hvis den politiske ledelse tænker sig om i tide. Ligeledes gør infrastrukturen en forskel, og denne omfatter både den hårde, materielle infrastruktur (veje, biler etc.) og den bløde kulturelle infrastruktur, "den sociale kapital".

Her kunne man godt forestille sig, at den vestlige verdens individualisme kunne blokere for en rettidig indsats. I Indien kunne man som nævnt få evakueret 550.000 indbyggere i efteråret 2013. Det svarer omtrent til den befolkning, der i Danmark bor i trekanten mellem Hellerup, Helsingør og Hillerød. Vi kan her forestille os, at vi blev bedt om at evakuere vore boliger inden for 12 timer. Hvor mange af os ville efterkomme ordren og forlade hus og ejendom?

Sårbarhed og modstandskraft

Nu kan vi så berolige hinanden med, at vi i Danmark ikke har været udsat for de store, ødelæggende naturkatastrofer. Men det, som vi efterhånden allesammen véd, er, at vi lever på sårbarhedens vilkår – ikke kun individuelt men også som samfund. Højteknologiske informationssamfund er sårbare samfund, hvori både indbyggere og samfundsapparatet er afhængige af tilgængeligheden af elektricitet og velfungerende digitale informationskanaler.

Det rejser spørgsmålet om, hvordan vi håndterer samfundets underliggende usikkerhed – uden at overreagere, men også uden at fortrænge sansen for alt det, vi godt ved, at vi ikke kan styre på forhånd (inklusive alt det, som vi ikke engang kan forestille os som en trussel for os selv og vore børn).

Det er i denne sammenhæng, at nyere udviklinger inden for katastrofeforskningen er af umiddelbar samfundsrelevans, men også af relevans for samtidsteologien. Katastrofer fortsætter med at være exceptionelle undtagelsestilstande – som fremhævet i katastrofeforskningens *dominating paradigm*. Men også undtagelserne viser hen på sårbarheden som et grundvilkår i den menneskelige eksistens – i hele spektret fra personlige tragedier til kollektive katastrofer. Men denne sårbarhed er ikke blot et fælles og forudgivet vilkår. Det er et vilkår, som er ulige fordelt. Overordnet set er fattige mere sårbare end rige og mindre udviklede samfund mere udsatte end velorganiserede samfund – som det med rette fremhæves i *the vulnerability paradigm*. Men uanset hvor meget sårbarheden skyldes forudgivne vilkår eller skyldes menneskelige dispositioner, er der brug for opbyggelsen af social og personlig modstandskraft – som fremhævet i *the resilience paradigm*. Spørgsmålet er nemlig, hvorledes samfund og individer kan absorbere de farer, der kommer til os udefra, og alle de risici vi – os selv uafvidende – løber gennem vore handlinger?

Fra sårbarhed til resiliens

Det seneste tiår er der som sagt sket en vægtforskydning fra det førnævnte sårbarheds-paradigme hen imod resiliens-paradigmet. Denne tendens kan følges i en lang række videnskabelige rapporter, lige fra landskabs- og byplanlægningen til FNs store rapporter (se Dahlberg, Johannessen-Henry, Raju & Tulsiani 2015). FNs *International Strategy for Disaster Risk Reduction* definerer resiliens som “the ability of a system, community or society exposed to hazards to resist, absorb, accommodate to and recover from the effects of a hazard in a timely and efficient manner, including through the preservation and restoration of its essential basic structures and functions”. Denne definition får følgende kommentar med på vejen: “Resilience means the ability to ‘resile from’ or ‘spring back from’ a shock. The resilience of a

community in respect to potential hazard events is determined by the degree to which the community has the necessary resources and is capable of organizing itself both prior to and during times of need” (UN-ISDR 2009, 24).

I definitionen tales der om naturlige systemer, større samfundsdannelser og mindre fællesskaber, der alle rammes af tilstødende katastrofer. Perspektivet er overvejende organisationssociologisk. Dermed tages der ikke særlig stilling til kulturelle, psykologiske eller religiøse forhold.

Alligevel er også socialvidenskabelige paradigmer født normative samtidigt med, at de fremstår rent deskriptive. Når et fællesskab kaldes sårbart, kaldes der samtidig på et engagement på at hele sårene. Og når der tales om resiliens, drejer det sig om en genskabelse af et samfund, der har været ramt af ulykker, men som skal kunne overvinde kriser og chok gennem selvorganisering.

Det er fristende at forstå forholdet mellem sårbarhed og resiliens som to sider af samme mønt. Sårbarhedsparadigmet peger på problemet, mens resiliens-paradigmet søger praktiske løsningsforslag. Men så enkelt er det ikke (jf. Weichselgartner & Kelman 2014,4-5). Sårbarhedsparadigmets styrke er, at det peger på de eksisterende uligheder i fordelingen af sårbarhed og på den manglende politiske vilje til at drage omsorg for særligt udsatte grupper. Inden for teologien har sårbarhedsparadigmet derfor særligt sine fortalere blandt politiske teologer som fx Jon Sobrino (se Christoffersen 2015). Sansen for den uretfærdige fordeling af goder og onder har fortsat sin berettigelse.

Samtidig kan der være noget problematisk i at betragte fattige mennesker og underudviklede lande alene som ofre. De er i høj grad også individer og samfund, der selv kan være med til at gøre en forskel. Sårbarhedsparadigmet viser, hvor behovet for hjælp udefra er mest påkrævet, men fortæller ikke noget om, hvordan sårbarheden kan mindskes og muligvis overvindes under anvendelse af de allerede eksisterende ressourcer i samfundet. Styrken ved resiliens-paradigmet er, at de, der er ramt, ses som andet og mere end ofre for uretfærdighed. Der er også tale om individer og fællesskaber, der tager aktivt del i genskabelsen af fællesskabet. Den udefrakommende hjælp forstås her som en hjælp til at muliggøre en selvhjælp på længere sigt.

Begrebet resiliens kan i de fleste sammenhænge oversættes med “modstandskraft”, som jeg også har gjort i denne artikel. Men samtidig ligger der i resiliens-begrebet et element af fleksibilitet, plasticitet eller spændstighed,

der går ud over den blotte evne til udholdenhed. Resiliens er således noget mere end resistens. *Resiliente systemer er forandringsvillige systemer, resistente systemer er derimod forandringsmodvillige*. Den resiliente modstandskraft ligger i evnen til at forandre sig selv i livet med de tilstødende ulykker i form af en absorption og tilpasning til de ændrede forhold, samtidig med at der sker en genskabelse og bevarelse af væsentlige funktioner og strukturer (jf. FN-definitionen).

Som sådan er modstandskraft et begreb, der både har et deskriptivt sigte (hvordan det kan lade sig gøre at håndtere usikkerhed og kritiske tilstande?) og et normativt sigte, der tilskynder til en rettidig omhu i de samfund, der regelmæssigt rammes af katastrofer (Weichselgartner & Kelman 2014: 11-14). Dette normative træk viser sig ved, at katastrofeforskningen leder over i en række praktiske guidelines for, hvad man skal gøre og ikke gøre i katastrofesituationer. I dansk sammenhæng kan man finde sådanne retningslinjer og manualer på Beredskabsstyrelsens hjemmeside (www.brs.dk).

Katastrofeforskningens snæverheder

Spørgsmålet er så, om katastrofeforskningens begreb om resiliens kan bruges som prisme for at sige noget om det, man kunne kalde den *religiøse* modstandskraft. Dette spørgsmål er nødvendigt at rejse, fordi katastrofeforskningen siden 1950'erne har defineret sig som et rent socialvidenskabeligt paradigme, ledet af organisationssociologer. Andetsteds har jeg derfor peget på behovet for et opgør med den alt for snævre optik inden for den herskende katastrofeforskning (Gregersen 2015).

Til den ene side har katastrofeforskningen negligeret naturvidenskaberens bidrag til forståelsen af katastrofernes årsager i naturprocesser, der ikke er menneskeskabte – og som er kommet for at blive i menneskehedens historie (vulkanudbrud, jordskælv, meteoritnedfald, etc.). Selvom det er rigtigt, at moderne samfund har været med til at igangsætte katastrofiske begivenheder (fx ved træhugst og CO₂ udledninger), er det *ikke rigtigt, at alle katastrofer er menneskeskabte*. Over millioner af år har tektoniske plader forskudt sig med jordskælv, vulkanudbrud og tsunamier til følge, og store meteorer har i det lange historiske perspektiv udryddet højere livsformer i flere omgange.

Geografer og evolutionsbiologer taler her om *The Big Five Extinctions*, hvor den sidste fandt sted for 65 millioner år siden.

Til den anden side har katastrofeforskningen alt for længe negligeret betydningen af kultur og religion. Kulturelle faktorer gør en forskel for den måde, som forskellige befolkninger responderer på de farer, som udgøres af naturkatastroferne – og alle de risici, vi selv tager som mennesker, som regel uden at vide det. Det er derfor afgørende, at antropologer, teologer og humanister er gået mere aktivt ind i katastrofeforskning. Dette afspejles i *Changing Disasters* projektet, der har medarbejdere fra alle fem fakulteter på Københavns Universitet. Hermed kommer begreber som kultur og social kapital i centrum, og der kommer en forøget opmærksomhed på behovet for at lytte til dem, der er berørt af katastrofen – i stedet for alene at organisere deres adfærd udefra. Som Dara Nix-Stevenson har påpeget, er samfundets sociale kapital i form af villighed til at hjælpe andre m.v. afgørende for, hvordan et samfund kan oparbejde kraften til at overvinde katastrofernes konsekvenser – også når nødhjælpsarbejderne er taget hjem: “social capital is a key factor in moving toward a culture of disaster prevention and risk reduction and (...) social capital can generate both the conditions necessary for mutual support and care and the mechanisms required for communities and groups to exert effective pressure to influence public policy (Nix-Stevenson 2013: 1).

Fra social kapital til religiøs kapital

Sansen for kulturelle ressourcer og social kapital er således omsider blevet en del af den almene katastrofeforskning. Men hvad har katastrofer at gøre med religion i særdeleshed, kan man spørge?

Faktisk temmelig meget, og det er der en meget naturlig forklaring på. Når 84% af verdens befolkning definerer sig religiøst (*Pew Research*, 18. december 2012), rammes naturligvis også religiøse mennesker af katastrofer. Og siden mennesker er “selv-interpretierende dyr”, som formuleret af den canadiske filosof Charles Taylor (1985), vil mennesker ofte fortolke katastrofale begivenheder ud fra en religiøs livsytning, ligesom man almindeligvis vil anvende religiøse ritualer i forbindelse med sådanne overordentlige begivenheder. Religion er i sig selv et resilient fænomen i menneskets civilisation.

David K. Chester og Angus M. Duncan (2010) har undersøgt avisers og tidskrifters behandling af 59 større naturkatastrofer mellem 1902 og 2004. Kun 17 katastrofer var beskrevet uden religiøse termer. Spørgsmålet om Guds nærvær eller fravær var lige så meget debatteret omkring 2000-tallet som omkring 1900-tallet. Forskellen er kun, at tanken om Guds straf efterhånden udgår af billedet på den nordlige halvkugle. Derimod er religiøse spørgsmål sædvanligvis fraværende i socialvidenskabelige rapporter.

Den københavnske økonom Jeanet Sinding Bentzen har dog – på basis af de store datamængder indeholdt i *World Values Survey* og *European Values Survey* – påvist, at mennesker, der lever tæt på katastrofer, er mere religiøst orienterede end andre – selv når man tager højde for faktorer såsom forskelle i indkomst, uddannelse, demografi, religiøse og nationale forskelle (Bentzen 2013: 2). En lang række andre empiriske studier tyder desuden på, at religiøse mennesker har større modstandskraft end ikke-religiøse mennesker (Koenig 2006: 29-42) – selvom man naturligvis altid kan diskutere, hvordan sådan noget helt præcist kan opgøres og måles.

Religiøst orienterede mennesker er ikke blot i flertal blandt ofrene for katastrofer, men også blandt hjælperne. I bogen *In the Wake of Disasters* fra 2006 har Harold Koenig således peget på, at *faith-based organizations* (FBOs) fylder overproportionalt meget blandt de *non-governmental organizations* (NGOs), der er involveret i katastrofehjælp. I USA alene findes mere end 50 FBOer blandt forskellige religiøse samfund. De største er *Lutheran Disaster Response*, *Catholic Charities Office* og *Salvation Army*, men der findes også fx en hinduistisk og en jødisk organisation i USA.

Afgørende er det nu, *hvordan* denne nødhjælp udføres: Gives hjælpen til *alle* uanset tro, og gives denne uden noget forsøg på en omvendelse af anderledes-troende eller ikke-troende. Her er det vigtigt, at fx *Actalliance* (en alliance mellem 140 kristne kirkesamfunds nødhjælpsarbejde) understreger følgende med kursiv i deres "Guide on community-based psychosocial support" (hentet d. 9. oktober 2014): "*Evangelisation and proselytising during an emergency is inappropriate and cannot be permitted*". Desværre er det ikke alle FBOer, der lever op til denne målsætning.

Katastrofepræsten som grænsegænger

Man kunne i denne forbindelse også kaste et kritisk blik på formålsparagraffen for folkekirkeens 36 katastrofepræster. Heri står nemlig, at præsternes opgave er at "forkynde Guds trøst til dem, der sørger". Herunder forudsættes stiltiende, at de, der er ramt af katastrofer, enten er kristne eller kulturkristne.

Som vist af Christine Tind Johannessen-Henry i hendes bidrag til dette nummer (2015), er dette imidlertid ikke den virkelighed, som danske præster står i, når de sendes ud i verden til katastrofeområder, hvor danskere ofte er i mindretal, som det var tilfældet ved den sydøstasiatiske tsunami i 2004. Her fungerede danske katastrofepræster også som hjælpere for nødhjælpsarbejderne. De har derfor været naturligt tilbageholdende med at optræde som forkyndere i ordets gængse betydning.

Det fremgår da også af de andre punkter i katastrofepræsternes opgavebeskrivelse (se Korsgaard 2015), at præsterne også skal

- sætte berørte af katastrofen i kontakt med deres egen lokale sognepræst eller med religiøse ledere i andre trossamfund, som de måtte tilhøre
- yde almindelig medmenneskelig hjælp til de berørte af katastrofen
- eventuelt formidle kontakt til f.eks. psykiatere, psykologer, læger

I praksis anerkendes det således, at det er en yderst mudret virkelighed, katastrofepræsten kan komme ud i. En mangfoldighed af religiøse identiteter er i spil, når en tsunami rammer et turistområde i fx Thailand (se Jensen, Tulsiani og Haugaard 2015).

En sådan naturlig tilbageholdenhed med hensyn til at prædike vidt og bredt for muslimer, hinduer og buddhister må imidlertid ikke føre til, at katastrofepræsten går fuldstændig i ét med andre nødhjælpsarbejdere. Præsten skal netop forkynde evangeliet i den form, som situationen og de ramte personer lægger op til (og ellers ikke!). På samme måde skal præsten, som beskrevet i katastrofepræstens opgavebeskrivelse, "tilbyde sjælesorg til overlevende, pårørende, efterladte og hjælpepersonel" (men ikke påtvinge nogen evangeliet mod deres vilje) og dertil "holde gudstjenester og evt. begravelse

ser/bisættelser” (hvor alle er velkomne og ingen er tvunget). Alt dette har i sig selv med evangeliet at gøre, for nu at tale teologisk. For gennem tilbud om hjælp, sjælesorg og gudstjenester stiller præsten sig til rådighed med at “forkynde Guds trøst til dem, der sørger”. Men den, der stiller sig selv til rådighed, er selv med på banen. Præsten er hjælper sammen med andre hjælpere (læger, nødhjælpsarbejdere, etc.). Men præsten kan ikke sætte et skel op mellem evangeliet som budskab og sig selv som den person, der nu faktisk står til rådighed for andre – netop som præst. Som den tidligere biskop i Haderslev Stift, Niels Henrik Arendt, har formuleret det, drejer det sig om både “at præsentere og repræsentere kristendom” (Haderslev Stift 2010). Alt dette skal præsten ikke gøre for sin egen skyld, men for dem, som han eller hun er sat til at tjene og betjene. Et evangelium er ikke et evangelium, hvis ikke det er til gavn og trøst for den, der søger trøsten. Ligesom katastrofen er relationel, er også evangeliet relationelt, givet *af nogen* til bedste *for andre*.

Præsten bliver derfor en grænsegænger, der befinder sig i en situation præget af en overdøvende *force majeure*. Opgaven er at bygge bro mellem sikre og usikre zoner. Det gøres vel kun ved at udstråle ro. Men præsten skal også bygge bro mellem fortidens relative lykkeland, katastrofens uoverskuelige nutid og fremtidens ukendte land. Denne bro er netop ikke til at få øje på. Teologisk sagt ligger kontinuiteten i sidste ende i Gud selv og kommer derfor kun sporvis frem i nutidens skrøbelige virkelighed. Præstens opgave er her at åbne mulighedens dør i en situation, hvor ingen bestemte muligheder kommer til syne. Hermed bliver præsten en grænsegænger mellem det, vi alle sammen godt véd, at vi ikke véd, og alt det endnu større, som vi end ikke véd, at vi ikke véd noget om. Præsten skal være budbringer for denne større virkelighed, der ikke lige er til at bringe på begreb. Som sjælesørger skal præsten være medvidende, men ikke den bedrevidende.

Her kommer præsten på banen som teolog – ikke alene som fagperson, men også som en, der har et rimeligt integreret forhold til den kristne traditions ubrugte muligheder – og til de allerede forbrugte muligheder. En forbrugt mulighed er, at præsten stiller sig an som den bedrevidende, der godt véd, at det er Gud, der har forårsaget katastrofen. Præsten skal derimod fungere som en samtidsteologisk stemme – og om nødvendigt afsværge dele af den kristne tradition, som engang har været god teologisk latin.

Ulykkeligvis er det engelske ord for force majeure en *Act of God*. Dette begreb anvendes rutinemæssigt af forsikringsselskaber og regeringer, der erklærer en situation for at være betinget af forhold uden for menneskers kontrol. Præstens opgave må her være at nedbryde den falske syllogisme, at fordi katastrofen ikke er selvforskyldt, er den hidkaldt af Gud som en specialdesignet straf. Op til omkring 1900-tallet finder vi denne forestilling udbredt også blandt ellers godhjertede evangeliske teologer. Umiddelbart efter det store jordskælv i Lissabon i 1755 (Lissabon var dengang Europas fjerdestørste by) skrev Hans Adolf Brorson et stort og svunget digt om "Lissabons ynkelige Undergang ved Jordskælv", hvori han samtidig svang pisken: Jordskælvet var Guds straf over papisternes vantro. Tilsvarende skrev John Wesley i 1755 et større skrift, "Some Serious Thought Occasioned by the Late Earthquake at Lisbon", hvori han hudflettede det luksusliv, som Lissabons velhavende beboere levede, alt imens den romerske inkvisition flåede skindet af de stakler, man havde til forhør. Men nu var rollerne sandelig byttet om: "Is there indeed a God that judges the world? And is he now making inquisition for blood?", spurgte han (Wesley 1812: 397).

Wesley mente, at svaret indlysende var et Ja. Denne "Act of God"-teologi er et repertoire i den kristne tradition, der ikke tåler gentagelse. Tankegangen findes utvivlsomt fortsat som en næsten instinktiv reaktion på spørgsmålet: "Hvorfor mig?". I øvrigt trives tankegangen fortsat i muslimske lærdes "Act of Allah"-teologi (Schmuck 2000). Men som kristen teolog skal præsten vide, at denne tankegang – uanset hvor udbredt den engang har været i traditionen – står i modstrid med Jesu forkyndelse, når han spurgte sine samtids design-teologer: Tror I virkelig, at de galilæere, hvis blod Pilatus havde blandet med blodet fra offerdyrene, var "større syndere end alle andre galilæere" Eller hvad med de atten, som tårnet i Siloam faldt ned over – "mener I, at de var mere skyldige end alle andre i Jerusalem" (Luk 13,1-4).

Svaret er Nej. Fejlen består i at ville *forklare* katastrofens årsager ud fra de andres skyld alias ud fra Gud som hævnens Gud. Opgaven er i stedet at *afklare* situationen og dermed blive en brobygger ud mod den fremtid, som de berørte skal leve efter katastrofen. Forkyndelsen må dreje sig om Guds nærhed hos ofre og overleverne og om at åbne døre for overlevernes fremtidige liv – inklusive alle de sår og mindelser, som hører med til katastrofens virkelighed. Præstens opgave er, kort sagt, at binde fortiden og nutiden sammen

og bringe dem i kontakt med en nyskabende livskraft, der både er Gud for dem, der overlevede, og dem, der ikke gjorde det.

Evangeliet og den religiøse modstandskraft

Det kristne evangelium lover som bekendt intetsteds et let liv uden modstand og standsninger. I sidste ende handler evangeliet således om et gudsrigt, der ikke lader sig installere i dennesidigheden, men som først vil komme til fuld blomstring i et evigt liv, der spænder en bue hen over fortid, nutid og fremtid – og derfor allerede nu forbinder levende og døde. Gud er, at der er et fællesskab: et fællesskab mellem levende og døde.

Troen, håbet og kærligheden er gudsrigets realisering her og nu, hér eller dér. Hver gang følelsestråde knyttes mellem de døde og de stadigt levende, finder gudsriget sted. Denne overbevisning er evangeliets *basso continuo*, som ofte kun kan høres i dybet, *de profundis*, uden at kunne oversættes til en manual for en positiv psykologi.

Og så dog alligevel: når man først har givet slip på alle manualer for et let liv med en lys fremtid, er der mulighed for at blive bygget op igen (se Welz 2015). Gud er, at der er evighed. Men Gud er også, at der er mulighed. Der er ingen forsikringer om denne eller hin fremtid, men netop kun en åbenhed for nye livsmuligheder. Man må vente og se. Holde ud og holde udkig. Måske ikke lige nu, men så senere. Den religiøse modstandskraft og ukuelighed gives kun som troens mulighed. Det er denne mulighed, som der gives plads for gennem evangeliet om, at intet menneske dør uden håb, ligesom ingen dør uden kærlighed: de efterlattes kærlighed og Guds kærlighed. Gud er, at der er kærlighed.

Afslutning: om ikke at ville mestre

Jeg har her forsøgt at sige noget om kristendommen ud fra et teologisk perspektiv, dvs. ud fra kristendommens inderste ressourcer. Men også udefra kan man se religionen som det sted i menneskehedens kulturelle repertoire, hvor det utænkelige tænkes. Bibelen fortæller fx om hele spektret af kata-

strofer (fra syndfloden til verdens undergang), ligesom der fortælles om det ensomme menneskes tragedie (Job) og den sociale fiasko, som består i ikke at blive forstået og ikke blive modtaget (Jesus). Vejen går hver gang gennem døden til livet. Også kristendommen er i denne forstand en religion – et sted hvor man anerkender sårbarhedens vilkår og tilføjer, at også dér er Gud til stede. Alt vil ikke nødvendigvis gå så glat, som man umiddelbart havde forventet. Herigennem afdækkes kilden til en religiøst baseret modstandskraft.

Som vi har set, har modstandskraft (resiliens) at gøre med en lang række faktorer, der ikke er specielt religiøse. Vi har brug for en teknologisk modstandskraft, fx i bygningen af diger og resonans-opfangende broer og huse. Vi har brug for social modstandskraft, så det sikres, at væsentlige dele af samfundet kan fungere, selvom andre dele af samfundet rammes af katastrofer. Vi har brug for en informationsmæssig modstandskraft, så alle berørte parter kan få besked gennem pålidelige kanaler, hvorved rygtespredning og misinformation standses i opløbet. Og vi har brug for en social og kulturel kapital, så det politiske system hverken overreagerer eller underreagerer, når der opstår kriser såsom terrorangreb eller naturkatastrofer. Men vi har også brug for den personlige modstandskraft, der opstår igennem de fællesskaber, hvorigennem man lærer om kærlighed, håb og tro.

Den religiøse modstandskraft ligger således i spændingsfeltet mellem de nære fællesskaber og den person, som forbliver skrøbelig. Overordnet (og helt sekulært betragtet) synes religioner at kunne tre ting:

For det første er religioner med til at opbygge en *parathed* for det utænkelige, der lige pludselig bliver til noget højst virkeligt. Trostraditioner kultiverer bevidstheden om, at den fortovsflade forstandighed ikke rummer den eneste eller dybeste virkelighed. Den, der tilstrækkeligt mange gange har sunget “Sorrige og glæde, de vandre til hobe” eller “Far verden, farvel” véd, at man på et tidspunkt rammer ind i modstand og mure, som man helst ville have været foruden. I sådanne situationer er det irrationelt at tro på fornuften. Når alt kommer til alt, har virkeligheden en større båndbredde end som så.

For det andet ligger der en kilde til modstandskraft i opdagelsen af, at katastrofer og tragedier ikke er rent individuelle problemer. I ritualernes sprog tales der i et *fælles sprog* om den forfærdende erfaring af, at tilværelsen slår revner. Det religiøse sprog bevæger sig her mellem det fælles liv og den individuelle ramthed. Navnlig ritualer har vist sig helt afgørende for den religiøse

modstandskraft i forbindelse med katastrofer. Ritualer er selv udtryk for religiøse traditioners blanding af robusthed og fleksibilitet og formår derfor at forplante en resiliens hos dem, der deltager i dem. Det gælder selv for skandinavere der traditionelt betegner sig selv som særdeles sekulære (se Danbolt & Stifoss-Hanssen 2015). Meget tyder på, at der i de nordiske lutherske lande ikke findes en helt så klar opdeling i “det sekulære” og “det religiøse”, som det ofte antages. Der er snarere tale om en samtidighed af en sekulær og en religiøs synsvinkel, der ikke nødvendigvis opleves som en kontrast, men snarere som en interferens eller vekselvirkning mellem den kontrollerbare virkelighed, som er sekularitetens traditionelle domæne, og den religiøse dimension, der drejer sig om at komme i kontakt med det ukontrollerbare i tilværelsen. Uanset hvilken ambivalens, den enkelte kommer med på forhånd, står deltagelsen i ritualet åbent for alle, der ønsker at være til stede, uanset vedkommendes medbragte livstydning eller øjeblikkelige sindstilstand.

For det tredje taler det religiøse sprog ikke bare om Gud, men også til Gud. Bønnen henvender sig ikke bare til andre mennesker, som man beder for, fordi de har det værre end én selv. Bønnen henvender sig også til Gud i en appel om at finde en vej ud af den udvejsløshed, man er sat i. Derfor er bønnens sprog fuld af en gudstale, der går langt ud over det, man kan måle og veje. Det religiøse sprog lukker døren op til en guddommelig virkelighed, der er hinsides alle ellers uoverstigelige mure, alle teknologiske fremskridt og sociale reformer og alle alt for kontante selvhjælpsstrategier.

Efter katastrofen drejer det sig ikke bare om at “få det godt igen”. Det drejer sig om at artikulere smerten på en sådan måde, at den personlige smerte føjes ind i fællesskabets smerte og i sidste ende overlades til Gud. Kun derigennem kan man også selv komme videre. Uden nogensinde at blive sig selv igen, sådan som man var dengang, før alting slog revner.

Kun den, der opgiver at mestre smerten, kan mestre den.

Litteratur

Bentzen, Jeanet Sinding. 2013. *The Origins of Religiousness: The Role of Natural Disasters* (Discussion Papers, Department of Economics, University of Copen-

- hagen 13.02.). Copenhagen: CDR. www.econ.ku.dk/Bentzen (besøgt d. 26. september 2014).
- Chester, David K. & Angus M. Duncan. 2010. "Responding to disasters within the Christian tradition, with reference to volcanic eruptions and earthquakes", *Religion* 40, 85-95.
- Christoffersen, Mikkel. 2015. "Katastrofens dogmatik". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.
- Dahlberg, Rasmus, Christine Tind Johannessen-Henry, Emmanuel Raju & Suhella Tulsiani. 2015. "The Resilience Turn: Describing three disaster related versions". *Civil Engineering and Environmental Systems* 32:1-2, 44-54.
- Danbolt, Lars Johan & Hans Stifoss-Hanssen. 2015. "Ritualenes funksjon ved katastrofer – et praktiskteologisk perspektiv". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.
- Fritz, Charles E. 1961. "Disasters". *Contemporary Social Problems: An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization*, eds. Robert K. Merton, Robert A. Nisbet. New York: Harcourt, Brace & World, 651-694.
- Gregersen, Niels Henrik. 2015. "Theology and disasters studies: From 'acts of God' to divine presence". *Disaster Research: Multidisciplinary and International Perspectives*, eds. Rasmus Dahlberg, Olivier Rubin & Morten T. Vendelø (Routledge Humanitarian Series). London-New York: Routledge, 34-49.
- Haderslev Stift. 2010. *Troens vovemod – at præsentere og repræsentere kristendom. Festskrift til biskop Niels Henrik Arendt*. Haderslev: Haderslev Stift.
- Jensen, Peter Kjær Mackie, Suhella Tulsiani & Helene von Ahnen Haugaard. 2015. "Katastrofer og teologi". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.
- Johannessen-Henry, Christine Tind. 2015. "Katastrofens sjælesorg: Den tre-enige Gud mellem metal, lig og plastik". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.
- Koenig, Harold G. 2006. *In the Wake of Disaster: Religious Responses to Terrorism & Disaster*. Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press.

- Korsgaard, Laurids. 2015. "25 år med kirkeligt katastrofeberedskab". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.
- Nix-Stevenson, Dara. "Human Response to Natural Disaster". *SAGE Open* (July-September 2013), 1-12.
- PewResearch Religion & Public Life Project. "The Global Religious Landscape (December 18, 2012)". www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec (besøgt d. 16. september 2014)
- Schmuck, Hanna. "An Act of Allah': Religious Explanations for Floods in Bangladesh as Survival Strategy". *International Journal of Mass Emergencies and Disasters* 2000:1, 85-95.
- Steinberg, Ted. 2006. *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 1985. "Self-interpreting Animals". *Philosophical Papers Vol 1: Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 45-76.
- UN-ISDR/United Nations International Strategy for Disaster Risk Reduction. 2009. *Terminology on Disaster Risk Reduction*. Geneva: United Nations. www.unisdr.org/we/inform/terminology (besøgt d. 1. September 2015).
- Weichselgartner, Juergen & Ilan Kelman. 2014. "Geographies of resilience: Challenges and opportunities of a descriptive concept". *Progress in Human Geography*, 1-19.
- Welz, Claudia. 2015. "Post-traumatic growth? Tavshed og tale i omgang med afmagt, angst og sorg". *Kritisk forum for praktisk teologi* no. 141: Katastrofens teologi.
- Wesley, John. 1812. "Some Serious Thought Occasioned by the Late Earthquake at Lisbon" (1755), *Works of the Rev. John Wesley vol 11*. London: Conference Office, 397-411.

NIELS HENRIK GREGERSEN, Professor i systematisk teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, samt Co-PI i Københavns Universitets Eliteprogram for Interdisciplinær Forskning, "Changing Disasters"
E-mail: nhg@teol.ku.dk